

Bartosz Brożek
Uniwersytet Jagielloński
Centrum Kopernika Badań Interdyscyplinarnych

Ontologia reguł z perspektywy nauk biologicznych

Wstęp: czym jest reguła?

Filozofowie rzadko odpowiadali na pytanie, czym jest reguła. Jest to o tyle dziwne, że reguły odnaleźć można we wszystkich dziedzinach ludzkiej aktywności – wystarczy uświadomić sobie, że mówić można o regułach moralnych, prawnych, logicznych, matematycznych, językowych, prudencjalnych, racjonalności, etykiety, gier itd. Być może najciekawsze rozważania odnośnie do pojęcia reguły przeprowadził Wittgenstein w *Dociekaniach filozoficznych*¹. Przyjrzyjmy się ulubionemu przykładowi wiedeńczyka. Wyobraźmy sobie, że prosimy kogoś, by poczynając od 0, dodawał 2. W odpowiedzi słyszymy ciąg liczb: 2, 4, 6, 8, 10, ... aż do 1000; w tym momencie następuje coś z naszej perspektywy nieprzewidzianego. Po liczbie 1000 pojawia się 1004, potem 1008, 1012 itd. Na naszą uwagę, że ten ciąg jest niepoprawny – powinno być 1002, 1004, 1006 – nasz współmówca

¹ Por. L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 2005. Jest to wydanie, które cytuję poniżej.

robi zdziwioną minę, stwierdzając, że jest pewny swojej odpowiedzi. Pytanie, które stawia Wittgenstein, brzmi: skąd wiadomo, że to '1002' jest poprawną odpowiedzią? Notuje:

(§ 186) [...] Jak rozstrzygnąć, który krok jest w danym punkcie właściwy? – „Właściwym krokiem będzie krok zgodny z rozkazem – tak jak go p o m y ś l a n o”. – A więc dając rozkaz „+ 2”, pomyślałeś, że po 1000 powinien napisać 1002 oraz że po 1866 powinien napisać 1868, a po 100034 – 100036 itd. nieskończoną ilość takich zdań? – „Nie, pomyślałem, że po k a ż d e j zapisanej liczbie powinienem napisać drugą z rzędu; stąd zaś wynikają na swych miejscach wszystkie owe zdania”. – Ale na tym właśnie polega kwestia, co w danym miejscu z tamtego wynika [...].

Pytanie Wittgensteina wydawać się może szalone. Przecież to, iż dodając 2 do 1000, otrzymujemy 1002, jest o c z y w i s t e. Zadaniem filozofa jest jednak kwestionować takie oczywistości. Można pokazać, dlaczego niełatwo pojąć, w jaki sposób reguła (norma) zawiera „wszystkie przejścia”. Z punktu widzenia matematyki reguła „dodaj 2” jest pewną funkcją, a więc nieskończonym zbiorem par liczb, z których pierwsza jest liczbą, do której dodajemy 2, zaś druga – wynikiem dodawania. Znać taką regułę można by wtedy, gdybyśmy mogli kontemplować nieskończoność. Tego jednak nie potrafimy. Reguła musi nam pozwalać w jakiś i n n y s p o s ó b „wychwytywać” potencjalnie nieskończoną liczbę jej zastosowań. W związku z tym możemy sformułować pewną intuicję odnośnie do pojęcia reguły: reguła musi być wzorem postępowania (*respective* zawierać wzór postępowania). Wymóg ten określimy mianem w a r u n k u w z o r u.

Druga Wittgensteinowska intuicja odnośnie do pojęcia reguły brzmi: reguła jest obiektywną racją działania. Autor *Dociekań* zauważa:

(§ 222) „Linia podpowiada mi, jak powinienem iść”. – To jest oczywiście tylko obraz. Gdy zaś wydaję sąd, że linia podpowiada mi – niejako bez odpowiedzialności – to czy tamto, to nie powiedziałbym, że kieruję się nią jako regułą.

Nawet gdybyśmy zrozumieli, w jaki sposób reguła zawierać może „wszystkie przejścia”, tj. w jaki sposób może stanowić wzór postępowania, nie wystarcza to jeszcze do wyjaśnienia tego, że kierujemy się regułą. Reguły (przynajmniej niektóre) muszą być także o b i e k t y w n y m i r a c j a m i d z i a ł a n i a. Nawet jeśli reguły istnieją, to jak to się dzieje, że p o w i n n i ś m y wedle nich postąpić. Kompletna teoria reguł musi odpowiadać i na to pytanie.

Uwagi Wittgensteina odczytać można jako protest przeciwko próbom ujęcia reguł w ramach jednego z dwóch klasycznych schematów ontologicznych – monizmu i dualizmu. Istotą monistycznej ontologii jest teza, że istnieje jedynie świat fizyczny, czy inaczej: świat faktów empirycznych. Można by w nieskończoność dyskutować, czym takim są „byty fizyczne” bądź „fakty empiryczne”. Historia XX-wiecznej filozofii nauki i metafizyki analitycznej wyraźnie pokazuje, że trudno o bardziej kontrowersyjne pojęcia, z naszego punktu widzenia dyskusje te nie są jednak istotne. Ważne jest to, że dla zwolennika monizmu nie istnieje żaden świat norm postępowania, wartości itd. Wypowiedzi normatywne czy wypowiedzi wartościujące znaczą coś innego, niż dyktuje zdrowy rozsądek – są one „ukrytymi deskrypcjami”, „wyrazem stanów emocjonalnych” itp.

Monizm prowadzi do „zatrącenia normatywności” (warunku wzoru i warunku racji). Reguły postępowania, które monizm identyfikuje z pewnymi przeżyciami psychicznymi bądź regularnościami w zachowaniach społecznych, niejako „z definicji” nie spełniają warunku wzoru i nie mogą być obiektywnymi racjami działania. Jest to konsekwencja, którą zwolennik monizmu musi – ale zapewne i chce – przyjąć. Efekt sprowadzający się do twierdzenia, że reguły – rozumiane jako obiektywne racje działania – tak naprawdę nie istnieją, próbuje on co najwyżej „złagodzić”. Czyni tak choćby Saul Kripke, który głosi, że choć reguły tak naprawdę „nie istnieją”, to jednak możemy pojęciem reguły się posługiwać. Sytuacja, zdaniem Kripkego, jest tu analogiczna do przypadku pojęcia związku przyczynowo-skutkowego. Jak pamiętamy, Hume przekonywał, że można mówić o związkach przyczynowo-skutkowych, choć ma to jedynie podstawy psychologiczne, a nie ontyczne. W podobnie sceptyczny sposób Kripke chce traktować ideę kierowania się regułą. Uważam jednak, że problemy monizmu sięgają dalej niż kontrintuicyjne odrzucenie pojęcia reguły. W szczególności jestem przekonany, że system monistyczny musi zawierać co najmniej jedną regułę postępowania, której nie da się konsekwentnie wyjaśnić w ramach monistycznego schematu pojęciowego. Innymi słowy, twierdzę, że każdy monizm jest – w odniesieniu do reguł – niespójny. Widać to jasno na przykładzie teorii Kripkego. Dla Kripkego zarówno reguły, jak i ich normatywność są tylko pozostałościami zdroworozsądkowego sposobu myślenia. Ponadto, jakieś kryterium tego, co poprawne, a co niepoprawne, istnieje – mam tu na myśli zgodę bądź niezgodę społeczną. Jest to, co prawda, tylko kryterium *ex post*; podejmując decyzje o działaniu w określony sposób, możemy co najwyżej przewidywać, jaka będzie reakcja innych. Ta zmiana perspektywy mieści się jednak w przejściu od

(błędnych) zdroworozsądkowych opinii do filozoficznie poprawnej koncepcji „kierowania się regułą”. Problem w tym, że normatywności nie można się całkiem pozbyć, zastanówmy się bowiem nad sytuacją, w której mamy do wyboru działanie A bądź nie-A. Możemy – w ramach koncepcji Kripkego – przewidywać, jak na każdy z tych wyborów zareagują ludzie wokół nas. Jednak nawet poprawna prognoza, że społeczność zareaguje pozytywnie na zachowanie A, a negatywnie na nie-A, nie podpowiada jeszcze, że należy wykonać A. Do tego potrzebna jest jeszcze *r e g u ł a*, która mówi, że *p o w i n n i ś m y* się zachowywać tak, by nasze działania były akceptowane przez wspólnotę. W ten sposób problem normatywności i statusu reguł powraca i trudno wyobrazić sobie, jak można by od niego uciec.

Porażka projektów monistycznych rodzi pokusę, by reguły i normatywność „umieścić po drugiej stronie barykady”, tzn. by uznać ontologiczny monizm za koncepcję błędną i postulować istnienie dwóch ontologicznie odrębnych sfer – sfery bytu i sfery powinności. Reguły należą w tym układzie do sfery powinności i są *ex definitione* obiektywnymi racjami działania. Przeciwno takiemu podejściu formuluje się zwykle tzw. argument z dziwaczności (*argument from querness*):

Jeśli istnieją obiektywne wartości [czy reguły], to muszą to być byty, własności bądź relacje bardzo dziwnego rodzaju, całkowicie różne od wszystkiego innego we wszechświecie. Co więcej, jeśli mielibyśmy je poznawać, to tylko dzięki bardzo szczególnej zdolności percepcji moralnej czy intuicji, zasadniczo innej od zwykłych sposobów poznawania [...]. Idee Platona stanowią znakomitą ilustrację tego, czym musiałyby być obiektywne wartości [czy normy]. Idea dobra ma tę własność, że jej poznanie wyposaża nas zarówno w drogowskaz, jak i niepodważalny motyw działania [...]. Obiektywne dobro byłoby obiektem poszukiwań każdego, kto je poznał, i to nie w związku z przygodnym faktem, że dana osoba [...] ma taką konstrukcję, że pożąda tej właśnie rzeczy, ale z tego powodu, że rzecz ta ma niejako „wbudowaną” siłę zmuszającą do jej pożądanania i osiągnięcia².

Obok argumentu z dziwaczności przeciw dualizmowi ontologicznemu formuluje się też inne zarzuty, jak choćby argument z brzytwy Ockhama (dualizm mnoży byty ponad potrzebę) czy argument z trywialności (powiedzieć, że reguły prawne należą do sfery *Sollen*, więc są normatywne z definicji, to jedynie powtórzyć problem, a nie rozwiązać go).

² Cyt. za: Ch.M. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, Tanner Lectures on Human Values 1994, <http://www.tannerlectures.utah.edu/lectures/documents/korsgaard94.pdf>, s. 39.

Kłopoty monizmu i dualizmu osiągają masę krytyczną, skłaniając do poszukiwania „trzeciej drogi” budowania ontologii reguł.

W świecie 3.

Twierdzę, że dobrym punktem wyjścia dla konstrukcji ontologii reguł, która unikałaby niektórych komplikacji monizmu i dualizmu, jest tzw. koncepcja trzech światów K.R. Poppera.

W świetle tej filozofii pluralistycznej świat składa się przynajmniej z trzech ontologicznie różnych podświatów: pierwszy jest światem fizycznym, światem stanów fizycznych; drugi jest światem duchowym lub światem stanów umysłowych, trzeci³ zaś jest światem *intelligibiliów* lub *idei w obiektywnym sensie*, jest to świat możliwych przedmiotów myśli: świat teorii samych w sobie, ich relacji logicznych, argumentów i sytuacji problemowych samych w sobie⁴.

Dodać możemy: reguł postępowania, wartości itd. Pomijam tu rozmaite zarzuty wysuwane pod adresem tej Popperowskiej teorii. Pragnę natomiast zwrócić uwagę na kilka jej cech, które są, w moim przekonaniu, kluczowe dla zrozumienia, dlaczego koncepcja ta okazać się może użyteczna w dyskusji nad ontologią reguł.

Po pierwsze, świat 3. istnieje realnie. Zaznaczyć jednak trzeba, że Popper w specyficzny (choć nie bezprecedensowy) sposób definiuje istnienie: istnieją te przedmioty, które mają zdolność oddziaływania na siebie⁵. Popper pisze:

Teorie same w sobie, przedmioty abstrakcyjne same w sobie, uważam za realne dlatego, że możemy wchodzić z nimi w interakcje – możemy *tworzyć teorię* – a teoria może wchodzić z nami w interakcje. Jest to *rzeczywiste* warunek wystarczający do uznania realności świata 3.⁶

³ Początkowo Popper określał świat 3. mianem „trzeciego świata”.

⁴ K.R. Popper, *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, tłum. A. Chmielewski, PWN, Warszawa 2002, s. 194-195.

⁵ *Ibidem*, s. 200. Por. także: A. Chmielewski, *Filozofia Poppera. Analiza krytyczna*, Wyd. UW, Wrocław 2003, s. 105.

⁶ K.R. Popper, *Wiedza a zagadnienie ciała i umysłu*, tłum. T. Baszniak, Książka i Wiedza, Warszawa 1998, s. 68.

Rozwija zaś tę myśl w sposób następujący:

Wystarczy pomyśleć – czytamy w *Wiedzy obiektywnej* – o wpływie przekazywania energii elektrycznej lub teorii atomów na środowisko organiczne i nieorganiczne, lub o wpływie teorii ekonomicznej na podejmowanie decyzji czy budowę statków bądź samolotów⁷,

by odrzucić fikcyjność świata 3.

Po drugie, świat 3. jest autonomiczny.

Przez autonomię – wyjaśnia Popper – rozumiem fakt, że z chwilą, gdy przystępujemy do tworzenia czegoś – na przykład do budowy domu – nie możemy sobie pozwolić na wykonywanie kolejnych prac budowlanych wedle naszego widzimisie, jeśli nie chcemy zgiąć pod zawałonym dachem⁸.

Autonomiczność świata 3. wiąże się z jego obiektywnością. Na tę obiektywność i autonomiczność wskazuje fakt, że

pewne problemy i relacje są niezamierzonymi konsekwencjami naszych wynalazków i właśnie dlatego wolno powiedzieć, że owe problemy i relacje zostały przez nas odkryte, a nie wynalezione: nie wynaleźliśmy liczb pierwszych.

Innymi słowy, Popper zwraca uwagę na fakt, że dokonując pewnego „wynalazku” w obrębie świata 3., musimy się liczyć z tym, że pociąga on za sobą obiektywne konsekwencje, które *n i e z a l e ż ą* od naszej woli, np. jedną z konsekwencji stworzenia przez Fregego jego rachunku logicznego w *Begriffsschrift* była możliwość skonstruowania paradoksu Russella. Frege nie zdawał sobie sprawy z tej możliwości. Z drugiej strony, Russell nie stworzył paradoksu, a jedynie *o d k r y ł* go. Zresztą Popper podkreśla, że do odróżniania „odkrycia” od „wynalezienia” – przynajmniej ze względu na większość celów –

nie należy przykładać większej wagi [...], łączy je bowiem bliskie pokrewieństwo, gdyż każde odkrycie jest *p o d o b n e* do wynalazku, ponieważ zawiera w sobie pierwiastek twórczej wyobraźni⁹.

Tak czy inaczej, obiektywność świata 3., zdaniem Poppera, nie podlega dyskusji.

⁷ *Idem, Wiedza obiektywna..., op.cit.*, s. 200.

⁸ *Idem, Wiedza a zagadnienie..., op.cit.*, s. 69.

⁹ *Ibidem.*

Po trzecie, Popper podaje ewolucyjne wyjaśnienie powstania świata 3. Uważa, wbrew Platonowi choćby, że byty istniejące w tym świecie nie są „nadmudzkie, boskie i wieczne”, a stanowią wynik długotrwałego procesu ewolucji człowieka. Świat 3. jest w y t w o r e m człowieka tak samo, jak wytworami zwierząt są gniazda, tamy, kopce itd. Stanowią one wyraz naszego przystosowania, które ma korzenie biologiczne. Istotnym składnikiem ewolucyjnej teorii świata 3. jest jego emergentny charakter. Popper rozumie emergencję w klasyczny sposób:

w procesie ewolucji pojawiają się nowe rzeczy i zdarzenia, posiadające niespodziewane i nieprzewidywalne własności; rzeczy i zdarzenia, które są nowe w tym sensie, w jakim wielkie dzieło sztuki określić można jako nowe¹⁰.

W procesie emergencji pojawiają się zatem nowe własności, których nie da się zredukować do własności elementów systemu, w ramach którego proces ten się odbywa.

Myliłby się jednak ten, kto by twierdził, że Popperowska teza o istnieniu nieredukowalnych własności emergentnych jest ostateczna czy też niepodważalna. Choć Popper twierdzi, że wydaje mu się mało prawdopodobne, by udało się kiedyś przedstawić redukcjonistyczne wyjaśnienie powstania życia, świadomości czy języka, to zauważa także:

Chcę podkreślić, że jako racjonalista mam nadzieję i pragnę zrozumieć świat, jak również żywię nadzieję na dokonanie redukcji i pragnę jej. Zarazem uważam za całkiem prawdopodobne, że redukcja może się nie udać; jest rzeczą do pomyślenia przynajmniej, że życie [i świadomość są] e m e r g e n c y j n ą własnością ciał fizycznych¹¹.

Ta deklaracja jest charakterystyczna dla całej koncepcji ontologii Poppera. Nigdzie nie twierdzi on, iż jego ontologiczną teorię trzech światów należy brać dosłownie. Chce powiedzieć jedynie, iż – w p o r ó w n a n i u z i n n y m i k o n c e p c j a m i o n t o l o g i c z n y m i – jest ona lepszym, bardziej owocnym narzędziem dywagacji filozoficznych. Świat 3. jest „dogodną konwencją”.

Powiedziałbym – zauważa w *Zagadnieniu ciała i umysłu* – że w rzeczywistości świat 3. jest tylko pewnym sposobem ujęcia i nie należy

¹⁰ K.R. Popper, J. Eccles, *Self and its Brain*, Springer, New York 1977, s. 22.

¹¹ K.R. Popper, *Wiedza obiektywna...*, *op.cit.*, s. 345.

traktować go zbyt poważnie. Możemy mówić o świecie 3. jako o pewnym świecie, możemy jednak również mówić o nim jedynie jako o pewnego rodzaju sferze¹².

Gdzie indziej dodaje:

Cokolwiek można myśleć o statusie tych trzech światów – mam na myśli takie pytania jak to, czy one „naprawdę istnieją”, czy nie i czy świat 3. można w jakimś sensie „zredukować” do świata 2., a świat 2. z kolei do świata 1. – rzeczą najwyższej wagi wydaje mi się ich możliwie najwyraźniejsze rozróżnienie. (Jeżeli nasze rozróżnienia są zbyt ostre, można to ujawnić dzięki późniejszej krytyce)¹³.

Świat 3. „jest tylko pewną metaforą: możemy, jeśli tak się nam spodoba, wyróżnić więcej światów”¹⁴. Czy też: „to, czy wyróżnia się inne obszary lub inne światy, jest w gruncie rzeczy tylko sprawą konwencji”¹⁵. Popper próbuje w ten sposób powiedzieć, iż koncepcja świata 3. j e s t k r o k i e m w d o b r y m k i e r u n k u . Może się okazać, że docelowo lepiej będzie mówić o jednym świecie, o dwóch światach, a nawet o 41 światach. Istotne jest jednak to, że – w kontekście dotychczasowych koncepcji ontologicznych – teoria świata 3. stanowi pewien p o s t ę p . Rzecz można ująć jeszcze inaczej: „podział” rzeczywistości na trzy światy ma w y ł ą c z - n i e charakter heurystyczny. Ma skłonić nas do tego, byśmy dostrzegli autentyczne problemy, przede wszystkim zaś niezwykłą rolę naszych t e o r i i .

Z powyższej prezentacji Popperowskiej koncepcji trzech światów widać jasno, że jest to ontologia odmienna zarówno od dualizmu, jak i monizmu. Nie jest dualistyczna, gdyż pomiędzy światem 3. a pozostałymi sferami rzeczywistości nie ma żadnej „ontologicznej” przepaści. W jakimś sensie dla Poppera świat 3. jest „funkcją” świata 2. Świat 3. nie jest zatem „dziwaczny” ani „trywialny”. Reguły należące do świata 3 nie są obiektami *sui generis*. Ontologia Poppera nie jest też monizmem. Autor *Wiedzy obiektywnej* podkreśla, że obiekty świata 3. – w tym reguły czy teorie – istnieją realnie. Nie da się ich, bytów emergentnych, „zredukować” do zjawisk psychicznych (zjawisk świata 2.).

¹² *Idem, Wiedza a zagadnienie..., op.cit.*, s. 31.

¹³ *Idem, Nieustanne poszukiwania*, tłum. A. Chmielewski, Znak, Kraków 1997, s. 253.

¹⁴ *Idem, Wiedza a zagadnienie..., op.cit.*, s. 42.

¹⁵ *Ibidem*, s. 31.

W duchu Wittgensteina

Uważam, że koncepcję Poppera można – i należy – w istotny sposób zmodyfikować. Modyfikacje te związane są z Wittgensteinowskimi uwagami dotyczącymi kierowania się regułą. Zauważmy, że dla Poppera „wyłonienie się” świata 3. było genetycznie związane z pojawieniem się języka. Świat 3. nie istnieje bez języka. Dlatego uważam, że uwagi Wittgensteinowskie mają kluczowe znaczenie dla ustalenia, co leży u podstaw świata 3. – lub innymi słowy – n a c z y m ś w i a t t e n s u p e r w e n i u j e .

Jak wiadomo, Wittgenstein, odrzucając tradycyjne sposoby rozumienia reguły, sugeruje, że o kierowaniu się regułą mówić można jedynie wtedy, gdy istnieją pewne regularności w zachowaniach społecznych. Jak pisze Saul Kripke,

jeśli rozważamy pojedynczą osobę odizolowaną od innych, pojęcie reguły kierującej działaniami tej osoby pozostanie puste¹⁶.

Sytuacja ulegnie zmianie, jeśli

rozważymy [tę osobę] jako współdziałającą z innymi członkami społeczności. Inni dostarczą wtedy kryterium, które pozwoli stwierdzić, czy dana osoba działa zgodnie czy niezgodnie z regułą¹⁷.

W moim przekonaniu interpretacja Kripkego idzie za daleko. Uważa on, że same reakcje społeczne uprawniają nas do posługiwania się zwrotem „kierować się regułą”. Wittgenstein mówi coś innego: dla zrozumienia kierowania się regułą trzeba uwzględnić z a r ó w n o reakcje społeczne, j a k i stany mentalne. Intuicję tę przejął od Wittgensteina Hart, który twierdził, że o istnieniu reguł społecznych można mówić jedynie wtedy, gdy „spełniają one” równocześnie test wewnętrzznego i zewnętrznego punktu widzenia¹⁸.

Pomocne w dalszych rozważaniach będzie odróżnienie dwóch typów reguł – rudymenarnych i abstrakcyjnych. Reguły rudymenarne b e z - p o ś r e d n i o superweniują na regularnościach w zachowaniach społecznych i pewnych nastawieniach mentalnych. Powstają one spontanicznie i istnieć mogą jedynie w r a m a c h p e w n e j s t r u k t u r y .

¹⁶ S. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Harvard University Press, Cambridge 2007, s. 66.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Por. H.L.A. Hart, *Pojęcie prawa*, tłum. J. Woleński, PWN, Warszawa 1998.

Co więcej, nie istnieją jednoznaczne kryteria indywidualizacji reguł rudymen-
tarnych. Nie oznacza to wszakże, iż reguł rudymen-
tarnych w o g ó l e
nie da się wyróżnić, iż tworzą one strukturę o „zamazanych
konturach”. Chodzi raczej o to, iż reguły rudymen-
tarne można indywi-
dualizować na wiele sposobów. Dopiero gdy zaczynamy do-
konywać refleksji nad naszymi praktykami społecznymi i za pomocą języka
formułować reguły, przypisywać je do poszczególnych podsystemów itd.,
można mówić o jednoznacznym ich wyróżnianiu. Wreszcie, nie można wy-
różniać t y p ó w reguł rudymen-
tarnych. Z kolei reguły abstrakcyjne trak-
tować należy jako obywateli Popperowskiego świata 3. Powstają one w ten
sposób, że zostają zadekretowane (sformułowane w języku). W związku z tym
reguły abstrakcyjne są w pełni zindywidualizowane i można je też zwykle przy-
pisać do pewnego rodzaju reguł (językowych, moralnych, prawnych itd.).

Przeprowadźmy następującą – choć niedoskonałą – analogię. Języka
obcego uczyć się można na co najmniej dwa sposoby. Jeden z nich, „abs-
trakcyjny”, polega na przyswojeniu sobie reguł gramatycznych i słownika
danego języka. Każdy, kto chciał zastosować tak zdobytą wiedzę w prak-
tyce, szybko orientował się, że sama znajomość podręcznikowych reguł
i słownikowych definicji nie sprawia, że umiemy posługiwać się danym
językiem. Z kolei osoba, która uczy się języka „w działaniu”, nie korzy-
stając z podręczników i porad nauczycieli, szybko nauczy się używać pew-
nych sformułowań w niektórych kontekstach, ale poza tymi konteksta-
mi stosować je będzie często błędnie. To pokazuje, że ktoś, kto jedynie
„obserwuje” reguły w działaniu, ma wiele sposobów na „indywidualizację”
(rozpoznanie) tych reguł. Z kolei ktoś, kto zna jedynie w pełni zindywi-
dualizowane reguły abstrakcyjne (wyczytane w podręczniku gramatyki),
szybko przekonuje się, że i one nie zawsze się sprawdzają. Chcę przez to
powiedzieć, że reguły językowe to „reguły pośrednie” – mają pewne cechy
reguł rudymen-
tarnych i pewne cechy reguł abstrakcyjnych.

Istotą bronionej przeze mnie koncepcji jest twierdzenie, że „na co
dzień” nie kierujemy się ani regułami rudymen-
tarnymi, ani abstrakcyjny-
mi, ale właśnie r e g u ł a m i p o ś r e d n i m i . System reguł po-
średnich „zawieszony” jest gdzieś pomiędzy systemem rudymen-
tarnym i abstrakcyjnym. Reguły pośrednie to reguły, które f a k t y c z n i e n a s
w i ą ż ą i wedle których f a k t y c z n i e p o s t ę p u j e m y . Są to
r e g u ł y w d z i a ł a n i u . Odwołuję się tu, rzecz jasna, do wpro-
wadzonego przez realistów amerykańskich podziału na prawo w księgach
i prawo w działaniu, modyfikując go jednak zasadniczo na dwa sposoby.

Po pierwsze, mówię o wszelkich typach reguł, a nie jedynie o prawie. Po drugie, głoszę, iż na poziomie pośrednim reguły mają moc normatywną. Nie jest to zatem poziom zwykłych regularności w zachowaniach (a tak można odczytywać realistyczne pojęcie prawa w działaniu).

System reguł pośrednich jest bardziej niż system reguł abstrakcyjnych „zakorzeniony” w praktykach społecznych. Reguły pośrednie mogą powstawać zarówno spontanicznie, jak i w sposób abstrakcyjny. Na poziomie reguł pośrednich można odróżniać różne typy reguł, rozróżnienie to jest jednak nieostre – w przeciwieństwie do systemu reguł abstrakcyjnych. Reguły pośrednie istnieją jedynie w pewnej strukturze, ale można w ramach tej struktury dokonywać zrozumiałych podziałów (wydzielać wedle jasnych kryteriów różne podstruktury) – w przeciwieństwie do systemu reguł rudymenarnych. W ramach systemu reguł pośrednich niektóre reguły da się jednoznacznie zindywidualizować, z innymi trudniej tak postąpić.

„Zakorzenienie” reguł pośrednich w praktykach społecznych, czyli ich rudymenarny wymiar, sprawia, iż system reguł pośrednich pełni kluczową funkcję w naszej społecznej rzeczywistości. Łatwiej to zrozumieć, gdy zapytamy, jaka jest relacja pośrednich reguł do świata 3. Twierdzę, iż reguły te „podtrzymują” bądź mówiąc inaczej, stanowią rusztowanie dla tego, co tradycyjnie traktuje się jako przedmioty świata 3.: dla teorii, problemów, reguł w sensie abstrakcyjnym. Teza o istnieniu systemu reguł pośrednich stanowi zatem istotne uzupełnienie Popperowskiej koncepcji świata 3.

Proponowana tu ontologia jest następująca. Istnieją trzy światy czy też obszary. Świat 1. to świat fizyczny, z którego wylania się świat 2. – świat stanów mentalnych. Na zjawiskach zachodzących w obrotach świata 1. (składających się na pewną strukturę) superweniuje „świat reguł pośrednich”. Istnienie tego systemu reguł umożliwia z kolei istnienie świata reguł w sensie abstrakcyjnym, a także teorii, problemów i wartości. Związki pomiędzy tymi strukturami są następujące. Świat 1. (praktyki) i świat 2. (stany mentalne) stanowią podstawę dla wyłonienia się pośredniej postaci świata 3. (początkowo identycznej z bądź bardzo podobnej do systemu reguł rudymenarnych). System reguł pośrednich oddziałuje na zasadzie sprzężenia zwrotnego na nasze zachowania i postawy, wzmacniając regularność praktyk społecznych i nastawień mentalnych. Dzięki istnieniu systemu reguł pośrednich możemy konstruować obiekty abstrakcyjnego świata 3. – w pełni zindywidualizowane reguły, teorie itd. I one mogą wpływać na ludzkie zachowania, a to dlatego, że ludzie mają zdolność rekonstruowania przedmiotów świata 3. – w tym reguł abstrakcyjnych. W ten sposób reguły

abstrakcyjne wpływać mogą na nasze zachowania i stany mentalne, a to z kolei może prowadzić do zmian w systemie reguł pośrednich.

Przedstawioną powyżej w zarysie ontologię reguł streścić można w następujący sposób. Po pierwsze, twierdzę, że w procesie filogenezy pojawiły się najpierw reguły rudymen tarne. Są to reguły, które superweniowały r ó w n o c z e ś n i e na nastawieniach mentalnych i regularnościach w praktykach społecznych. Nie były to zatem zwykłe r e g u l a r n o ś c i w z a c h o w a n i a c h . Po drugie, z chwilą, w której człowiek podjął refleksję nad swoim zachowaniem i zaczął formułować reguły abstrakcyjne, reguły rudymen tarne przekształciły się w reguły pośrednie. Reguły pośrednie stanowią r u s z t o w a n i e ś w i a t a 3 . Po trzecie, wyróżnić można także reguły abstrakcyjne, które są pełnoprawnymi obywatelami świata 3. podobnie jak teorie, problemy, wartości itd.

Wypada jeszcze zapytać, jak zarysowana tu ontologia reguł „radzi sobie” z dwoma Wittgensteinowskimi warunkami – warunkiem wzoru i warunkiem racji. Oba te warunki pozostają, niewątpliwie, problematyczne. W jaki bowiem sposób reguła będąca „obywatelem świata 3.” zawiera w sobie wszystkie przypadki swojego zastosowania? Na pytanie to można udzielić jedynie częściowej odpowiedzi: skoro świat 3. superwenuje m.in. na regularnościach w praktykach społecznych, to regularności te stanowią namiastkę wzoru postępowania. Reakcje społeczne – jak podkreśla Kripke – dostarczają pierwotnego kryterium odróżniania zachowań zgodnych i niezgodnych z regułą.

Podobnie rzecz ma się z warunkiem racji. Reguł rudymen tarnych nie da się zredukować do samych regularności w zachowaniach i nastawieniach psychicznych. Stanowią one rusztowanie dla obiektywnego świata 3., więc można im przypisać jakąś obiektywną, choć rudymen taroną postać normatywności. Z kolei reguły abstrakcyjne uznajemy za obiektywne racje działania zawsze ze względu na pewną teorię (kryterium) normatywności. Ta sama reguła postępowania może być obiektywną racją działania z perspektywy teorii racjonalnego wyboru i nie być nią dla zwolennika kantyzmu¹⁹.

Odpowiedzi te są częściowe i niesatysfakcjonujące, jednak odpowiedzi alternatywne – monistyczne lub dualistyczne – wypadają znacznie gorzej. Monista nie potrafi n i c powiedzieć o warunku wzoru i warunku racji. Dualista z kolei postuluje istnienie bytów, które warunki te spełniają *ex definitione*. Jest to w istocie tylko inny sposób nazwania problemu, a nie próba rozwiązania go.

¹⁹ Por. B. Brożek, *Normatywność prawa. Szkice teorii*, „Logos i Ethos” 2010, nr 1(28).

Z perspektywy biologicznej

W rozważaniach na temat ewolucji sporo uwagi poświęca się kontrowersji pomiędzy ewolucją biologiczną i kulturową. Jakkolwiek można by przekonywać, że spór ten jest pewnym nieporozumieniem – w większości przypadków trudno bowiem odróżnić od siebie czynniki biologiczne i kulturowe, a nawet jeśli jest to możliwe, to trudno oszacować wpływ jednych i drugich na rozwój gatunkowy i osobniczy człowieka – dychotomia biologia – kultura pozostaje jednym z najbardziej pasjonujących i kontrowersyjnych problemów interpretacyjnych współczesnych nauk biologicznych.

W wydanej w 1999 r. książce *Cultural Origins of Human Cognition*²⁰, wybitny ewolucjonista i prymatolog, Michael Tomasello, deklaruje:

Chciałbym tu bronić twierdzenia, że w przypadku zdolności poznawczych dziedzictwo biologiczne człowieka jest bardzo podobne do wyposażenia innych naczelnych. Jedyną istotną różnicą jest to, iż ludzie głębiej utożsamiają się z członkami swojego gatunku niż inne naczelne²¹.

Innymi słowy, Tomasello sugeruje, iż tym, co odpowiada za powstanie najważniejszych przejawów kultury – języka, systemów norm i reguł, nauki itd. – jest w głównej mierze ewolucja kulturowa, a nie biologiczna. Przyznaje jednak, iż sama możliwość ewolucji kulturowej uwarunkowana jest biologicznie poprzez tę cechę gatunku *homo sapiens*, iż ludzie głębiej utożsamiają się z członkami swojego gatunku niż inne naczelne.

Za tezę Tomasello przemawiają poważne racje. Po pierwsze, Tomasello zauważa, iż język i reguły nie mogły powstać w drodze ewolucji biologicznej, gdyż było na to za mało czasu (500 tys. lat, a może jedynie 250 tys. lat). Po drugie, różnice pomiędzy człowiekiem i np. szympanсами trudno wyjaśnić samą biologią, skoro wspólny materiał genetyczny obu gatunków to ok. 99% – podobnie jak w przypadku lwów i tygrysów. Po trzecie, pewnych argumentów za tezą o kulturowym charakterze reguł i języka dostarcza psychologia rozwojowa i prymatologia. Tomasello zwraca uwagę na fakt, iż istnieją zasadnicze podobieństwa w zdolnościach percepcyjnych szympanсів i bardzo małych dzieci. W obu przypadkach mamy do czynienia

²⁰ Wydanie polskie (które cytuję poniżej): M. Tomasello, *Kulturowe źródła ludzkiego poznawania*, tłum. J. Rączaszek, PIW, Warszawa 2002.

²¹ *Ibidem*, s. 22-23.

z dwustronnymi aktami komunikacyjnymi, które są zrytualizowane – nie polegają na n a ś l a d o w a n i u starszych, są więc one sygnałami, a nie konwencjonalnymi symbolami. Sytuacja zmienia się ok. 9 miesiąca życia dziecka (choć nie w przypadku dzieci autystycznych). Pojawiają się wtedy tzw. sceny wspólnej uwagi (których nie ma wśród innych zwierząt). Sceny takie są „trójelementowe”, stanowią one bowiem relację pomiędzy dzieckiem, dorosłym o r a z przedmiotem wspólnego zainteresowania. Tomasello uważa, iż sceny wspólnej uwagi są niezwykle istotne dla rozwijania się ważnej umiejętności – postrzegania intencji innych, a w szczególności intencji komunikacyjnych. W procesie rozwoju osobowego kluczową rolę odgrywa moment, w którym dochodzi do „zamiany ról”. Następuje to w sytuacjach, w których dziecko potrafi spojrzeć na zdarzenie z perspektywy dorosłego. W ten sposób nabiera ono dystansu do siebie, potrafi spojrzeć na siebie, swoje cele i pragnienia „z zewnątrz”.

To wszystko otwiera drogę do wytworzenia się języka i innych systemów normatywnych.

Ważne jest, by zrozumieć, że język nie tworzy *ex nihilo* zdolności do kategoryzowania, przyjmowania perspektyw, tworzenia analogii i metafor. Byłoby to niemożliwe, ponieważ język polega właśnie na tych zdolnościach, które obecne są w formie podstawowej zarówno u innych naczelnych, jak i u niemowląt w okresie przedjęzykowym. Tym, co nas wyróżnia, jest raczej to, że ludzie, współpracując ze sobą w historycznej skali czasu, stworzyli niewiarygodny zbiór konstrukcji i perspektyw kategoryalnych dla wszelkiego rodzaju obiektów, zdarzeń i relacji, a następnie zawarli je w systemach komunikacji symbolicznej²².

Ujmując to prościej, wedle Tomasella język, systemy normatywne, a nawet umysł (w pełni rozwinięty) nie jest czymś bezpośrednio warunkowanym biologicznie. Fenomeny te rozwijają się dzięki pewnym zdolnościom o podłożu biologicznym (obok oczywistych funkcji fizjologicznych, które konieczne są do komunikacji, chodzi tu przede wszystkim o umiejętność utożsamiania się z innymi członkami swojego gatunku), mają jednak charakter kulturowy. Zależą w i s t o t n y sposób od interakcji z innymi. Mówiąc inaczej, język i normy ani nie istnieją niezależnie od ludzkich umysłów, ani nie istnieją tylko w nich; dla istnienia języka i norm potrzeba z a r ó w n o stanów umysłowych, jak i interakcji społecznych. Po drugie,

²² *Ibidem*, s. 226-227.

język i systemy normatywne mogły się rozwinąć jedynie w interakcjach z innymi przedstawicielami gatunku ludzkiego. Można to ująć i w ten sposób: interakcje społeczne stanowią warunek konstytutywny języka i systemów normatywnych.

Tomasello nie odpowiada wyraźnie, w jaki sposób możliwe jest spełnienie warunków wzoru i racji, tj. że reguły muszą zawierać wzór postępowania i mogą być obiektywnymi racjami działania. Formuluje jednak wyraźnie dwie presupozycje, które muszą być spełnione, by można mówić o możliwości pojawienia się reguł. Po pierwsze, zauważa, iż w procesie rozwoju osobowego kluczową rolę odgrywa moment, w którym dochodzi do „zamiany ról”. Następuje to w sytuacjach, w których dziecko potrafi spojrzeć na zdarzenie z perspektywy dorosłego. W ten sposób nabiera ono dystansu do siebie, potrafi patrzeć na siebie, swoje cele i pragnienia „z zewnątrz”. Mówiąc inaczej, zaistnienie reguł wymaga pewnego rodzaju samozwrotności, odniesienia się do siebie samego. Po drugie, język i systemy normatywne rozwinąć mogły się jedynie w interakcjach z innymi przedstawicielami gatunku ludzkiego. Można to ująć i w ten sposób: interakcje społeczne stanowią warunek konstytutywny języka i systemów normatywnych.

Bardzo ciekawą perspektywę na problem języka i norm przyjmuje Jordan Zlatev²³. Zgadza się on, iż kluczowa dla rozwinięcia się tych zdolności jest ludzka umiejętność utożsamiania się z innymi przedstawicielami naszego gatunku. Proponuje pewien model ewolucyjny, w którym stawia hipotezę, iż ludzka zdolność do tworzenia kultury (języka, norm postępowania, dzieł sztuki itd.) wyłoniła się w procesie nadbudowywania kolejnych, prostszych zdolności.

Można więc najpierw mówić o zdolnościach protomimetycznych, które pozwalają np. na imitację neonatalną (noworodek uśmiecha się, gdy uśmiecha się dorosły). W następnym etapie wykształcona została diadyczna mimesa, która umożliwia intencjonalną imitację zachowań innych bądź np. rozpoznawanie się w lustrze. Należy podkreślić, iż zdolności te są wspólne ludziom (nawet bardzo małym dzieciom) i małpom należącym do rzędu naczelnych. W trzecim, kluczowym, etapie wykształca się tzw. triadyczna mimesa. Jest to zdolność polegająca na tym, iż jednostka nie tylko potrafi odnieść się do drugiego osobnika, ale potrafi to zrobić za pomocą jakiegoś

²³ Koncepcję Zlateva rekonstruuję poniżej na podstawie artykułów: J. Zlatev, *Triadic Bodily Mimesis is the Difference*, 2005, edycja internetowa; *idem*, *Embodiment, Language and Mimesis*, 2007, edycja internetowa.

trzeciego przedmiotu (znaku). Pewne zubożale formy mimezy triadycznej można, zdaniem Zlateva, zaobserwować u szympansov. Małpy te są natomiast pozbawione zdolności postmimetycznych, które pozwalają na pojawienie się normatywności, konwencjonalności i systemów znaków. Pozwala to najpierw na posługiwanie się wypowiedziami jednowyrazowymi i holofrazami, a w konsekwencji na wykształcenie się języka mówionego i pisanego.

Zlatev zgadza się z Tomasello, iż o wytworzeniu się języka, regul itd. nie decyduje ewolucja biologiczna. Zjawiska te są dziełem ewolucji kulturowej, u której podłoża leżą niewielkie różnice biologiczne pomiędzy ludźmi a innymi zwierzętami. Zlatev poszerza argumentację za tą tezę, przedstawiając przekonujące wyniki badań neurobiologicznych. Kluczowy dla języka i regul wydaje się rozwój obszarów mózgu zwanych F5, STS (bruzda skroniowa górna) i PF (zgięcie mostkowe). Są to obszary, w których występują tzw. neurony lustrzane (*mirror neurons*). Neurony te działają w ten sposób, iż obserwacja jakiegoś obiektu w ruchu powoduje pobudzenie tych neuronów w taki sposób, jak gdyby obserwator sam wykonywał obserwowany ruch. Uważa się, iż neurony lustrzane mają kluczowe znaczenie dla wykształcenia się podstawowych umiejętności społecznych (w przypadku dzieci autystycznych ich działanie jest, jak się wydaje, zaburzone). Zlatev spekuluje, iż wyposażone w neurony lustrzane obszary F5, STS i PF stanowią neuronalną bazę protomimezy, odpowiadają one bowiem za najprostsze obserwacje i ruchy (dłoni i ust), tworząc swego rodzaju system obserwacyjno-egzekucyjny. Można też przyjąć, że obszary te – przynajmniej zasadniczo – są podobnie rozwinięte u ludzi i małp.

Zdaniem Zlateva wytworzenie się bardziej skomplikowanych zdolności – diadycznej i triadycznej mimezy – związane było z rozwojem dwóch obszarów mózgu – kory przedczołowej oraz bruzdy Sylwiusza. Obszary te, obejmujące jako podobszary F5, STS i PF, u człowieka rozwinęły się znacząco bardziej niż u małp człekokształtnych. Badania neurobiologiczne wskazują, iż obszar ten jest aktywny w takich procesach jak pantomima czy imitacja. Co więcej, istotne znaczenie dla rozwoju takich zdolności – które u małp występują jedynie w formie cząstkowej – ma lateralizacja, tj. przypisywanie różnych funkcji różnym obszarom mózgu (w szczególności: różnym półkulom mózgu). Choć i u zwierząt można mówić o lateralizacji, u człowieka przyjmuje ona bardziej ewidentne formy. Wpływ na to może mieć fakt, iż to u ludzi podział mózgu na dwie półkule jest najbardziej wyraźny.

Zlatev zauważa także, iż trudno wskazać jakieś zasadnicze cechy biologiczne (budowy mózgu) odróżniające człowieka od innych naczelnych,

które mogłyby być podstawą dla zdolności postmimetycznych (język, systemy normatywne itd.). Wnosi z tego, iż zdolności te muszą mieć co do zasady charakter postbiologiczny. Innymi słowy: różnice w budowie i funkcjonowaniu mózgow u ludzi i małp stanowią wystarczającą podstawę, by wytłumaczyć, dlaczego mamy takie same zdolności protomimetyczne i dlaczego mamy podobne – choć u człowieka znacznie bardziej rozwinięte – zdolności mimetyczne. Neurobiologia nie potrafi jednak wyjaśnić w pełni, w jaki sposób człowiek wykształcił język, systemy normatywne itd. Rzecz jasna, badania nad tymi zagadnieniami trwają i należy przypuszczać, że w niedługim czasie wiedzieć będziemy znacznie więcej. Już dziś istnieją jednak solidne podstawy, by twierdzić, iż kluczowe znaczenie dla powstania i istnienia reguł postępowania miały (i mają) szczególnego typu *i n t e r a k c j e*, w jakie ludzie wchodzi z przedstawicielami własnego gatunku.

Przedstawione scenariusze ewolucyjne zdają się wspierać filozoficzną hipotezę, iż Popperowski świat 3. – w tym reguły abstrakcyjne – superwenują równocześnie na odpowiednich nastawieniach mentalnych i praktykach społecznych. Nastawienia te i praktyki mają jasne podłoże biologiczne – ludzką zdolność do kooperacji warunkowaną m.in. tym, że ludzie bardziej niż inne zwierzęta utożsamiają się z przedstawicielami swojego gatunku. Co więcej, uważam, że scenariusze Tomasella i Zlateva wspierają także hipotezę dotyczącą reguł rudymentalnych. Zauważmy, że: (1) to zdolność do naśladownictwa prowadzi do wytworzenia się całej gamy powtarzalnych regularności w zachowaniach społecznych; (2) że zdolność ta jest niedyskryminacyjna ze względu na typ zachowania (nie można zatem powiedzieć, że człowiek łatwiej uczy się zachowań moralnych niż pozamoralnych) oraz (3) że w wymiarze ontogenetycznym hipoteza mimetyczna wskazuje, iż nauka języka nie polega na uczeniu się poszczególnych słów, a raczej na używaniu prostych *w y r a ż e ń* (holofraz). Jeśli tak, to trudno odróżnić spontaniczne uczenie się języka od uczenia się innych typów reguł społecznych. To samo zachowanie można równocześnie uznać za przejaw nauki reguły językowej i moralnej.

We współczesnej psychologii odnaleźć można obrońców koncepcji, które mogą podać w wątpliwość hipotezę o normatywnej jedności systemu reguł rudymentalnych. Przyjrzyjmy się bliżej dwóm takim teoriom. Pierwsza z nich sugeruje silne biologiczne uwarunkowanie odróżnienia norm moralnych i konwencjonalnych. Łatwo zauważyć, że gdyby rozróżnienie to miało istotnie podstawy czysto biologiczne, to już na poziomie reguł rudymentalnych można by wyróżnić przynajmniej te dwa typy reguł.

Druga z interesujących nas hipotez to wysuwana przez przedstawicieli psychologii ewolucyjnej teza o istnieniu tzw. algorytmu umowy społecznej (*social contract algorithm*), której elementem ma być tzw. moduł wykrywania oszustów (*cheater detection device*). Algorytm umowy społecznej ma sprawiać, że rozumowania preskryptywne – przeprowadzane w kontekście wymiany społecznej – są szybsze i bardziej niezawodne niż rozumowania deskryptywne. Mówiąc inaczej, rozumowania oparte na regułach logicznych, matematycznych czy prudencjalnych miałyby w związku z tym inne biologiczne podstawy niż rozumowania moralne.

Badania psychologiczne nad różnicami w pojmowaniu norm moralnych i reguł konwencjonalnych sięgają lat 70. ubiegłego wieku, gdy Elliot Turiel wraz ze współpracownikami przeprowadził serię eksperymentów mających na celu ustalenie, czy odróżnienie to ma charakter czysto pojęciowy, czy też ma jakieś podstawy empiryczne²⁴. W tym celu zaproponował odpowiednie charakterystyki obu typów reguł. W ujęciu Turiela:

- reguły moralne mają „obiektywną moc preskryptywną”, tj. nie zależą od autorytetu kogoś lub jakiejś instytucji,
- reguły moralne obowiązują powszechnie, a nie lokalnie, tj. znajdują zastosowanie w każdym miejscu i czasie,
- naruszenie reguł moralnych zwykle związane jest z ofiarą, tj. osobą, która doznała szkody, naruszono jej prawa lub postąpiono z nią niesprawiedliwie,
- naruszenia reguł moralnych są zwykle traktowane jako poważniejsze niż naruszenia norm konwencjonalnych.

Z kolei:

- reguły konwencjonalne są arbitralne, nie mają „obiektywnej mocy preskryptywnej” – można je zawiesić, zmienić, zależą bowiem od określonego autorytetu,
- reguły konwencjonalne są często lokalne, obowiązują w jednej społeczności, ale już nie w innej,
- naruszenia tych reguł nie są związane z istnieniem ofiary, która doznała szkody, niesprawiedliwości lub której prawa zostały naruszone,
- naruszenia norm konwencjonalnych uznawane są zwykle za mniej poważne niż naruszenia reguł moralnych.

²⁴ Por. E. Turiel, *The Development of Social Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge 1983.

Te charakterystyczne cechy reguł moralnych i konwencjonalnych stanowiły podstawę dla skonstruowania badań kwestionariuszowych, w których zespół Turiela – przedstawiając pewien scenariusz – pytał, czy w opisanej sytuacji naruszono jakąś regułę, czy naruszenie to jest czymś złym – i jak bardzo – czy złamana reguła ma powszechne zastosowanie, wreszcie, czy uzasadnieniem obowiązywania reguły jest chęć uniknięcia szkody, naruszenia wymogów sprawiedliwości bądź złamania praw podmiotowych. Wyniki przeprowadzonych badań pokazują, że – rzeczywiście – ludzie w zasadniczo odmienny sposób reagują na naruszenia norm moralnych i konwencjonalnych. Można zatem mówić o dwóch odmiennych typach reakcji (*signature pattern response*) – albo naruszone normy uznaje się za niezależne od autorytetu, powszechne co do zakresu i związane z wystąpieniem szkody bądź naruszeniem zasad sprawiedliwości lub praw podmiotowych, albo naruszone normy uznaje się za konwencjonalne (zależne od autorytetu itd.). Co ciekawe, Turiel twierdzi, że w taki sposób normy moralne od konwencjonalnych odróżniają już dzieci w wieku 3,5-4 lat. Podobne typy reakcji odnotowano nawet u niektórych dzieci autystycznych, natomiast są one nieobecne u psychopatów. Uznano w związku z tym, że odróżnienie norm moralnych od konwencjonalnych ma charakter pankulturowy i ujawnia się wcześniej w rozwoju osobniczym. Sam Turiel uważał jednak, że rozróżnienie to u małych dzieci jest wynikiem treningu kulturowego, podczas gdy niektórzy wyprowadzali dalej idący wniosek, iż odróżnienie to jest wrodzone.

Badania przeprowadzone w ostatnich dwudziestu latach podają jednak w wątpliwość ustalenia Turiela. Przykładowo, Haidt wykazał, że w USA i Brazylii naruszenia niektórych reguł, które mają charakter konwencjonalny, gdyż nie są związane ze szkodą dla kogoś, złamaniem jego praw lub wyrządzeniem mu niesprawiedliwości, traktowane są jako poważne występki moralne (np. używanie flagi narodowej do czyszczenia toalety w zaciszu własnego domu)²⁵. Podobne obserwacje przeprowadził wśród Arabów Nisan odnośnie do takich zachowań jak zwracanie się do nauczyciela po imieniu – dzieci uznawały je za załamanie norm moralnych²⁶. Okazuje się zatem, że naruszenia norm niepowiązanych z wyrządzaniem ludziom szkody traktowane są czasem jako poważne. Z drugiej strony, wykazano także, że istnieją

²⁵ Por. J. Haidt, S. Koller, M. Dias, *Affect, Culture and Morality, or Is It Wrong to Eat Your Dog?*, „Journal of Personality and Social Psychology” 1993, no. 65.

²⁶ Por. M. Nisan, *Moral Norms and Social Conventions. A Cross-Cultural Comparison*, „Developmental Psychology” 1987, no. 23.

związane ze szkodą dla innych występki, które zdaniem badanych zależą od autorytetu i nie są uznawane za powszechnie obowiązujące²⁷.

Okazuje się zatem, że istnieją poważne racje za odrzuceniem wyraźnego odróżnienia norm moralnych i konwencjonalnych. Najnowsze badania nie wspierają też tezy, że odróżnienie to jest „wrodzone” czy też bezpośrednio uwarunkowane biologicznie.

Druga hipoteza, której chciałbym poświęcić nieco uwagi, to wysuwana przez psychologów ewolucyjnych teza o istnieniu algorytmu umowy społecznej, której elementem ma być moduł wykrywania oszustów. Tezę tę wysunęli Cosmides i Tooby²⁸. Aby ocenić jej zasadność, trzeba najpierw kilka słów poświęcić samej psychologii ewolucyjnej. Jej najważniejsze założenia ująć można następująco:

- Nie tylko nasze biologiczne wyposażenie, ale także mechanizmy psychiczne są biologicznymi adaptacjami wytworzonymi przez dobór naturalny w środowiskach ancestralnych.
- Nasze mechanizmy psychiczne są modułami obliczeniowymi o ściśle określonych dziedzinach zastosowania.
- Ludzki umysł nie jest czystą kartą [...]. Składa się z mechanizmów psychicznych – modułów – służących rozwiązywaniu specyficznych problemów adaptacyjnych²⁹.

Wszystkie te tezy są kontrowersyjne. Teza pierwsza głosi, że nasze podstawowe mechanizmy psychiczne – mechanizmy, które w zasadniczy sposób determinują ludzkie zachowania nawet dzisiaj – wykształciły się w środowiskach ancestralnych, tzn. w okresie plejstocenu (ok. 2 mln – 10 tys. lat temu). Z tezą tą związane są trzy następne. Po pierwsze, psychologowie ewolucyjni uważają, że owe mechanizmy psychiczne pozostały do dzisiaj w zasadzie niezmięnione i pozostaną niezmięnione. Po drugie, psychologia ewolucyjna zakłada tzw. hipotezę o opóźnieniu adaptacyjnym, zgodnie z którą nasze mechanizmy psychiczne, które były adaptatywne w środowiskach ancestralnych, we współczesnych środowiskach mogą prowadzić do zachowań nieadaptacyjnych. Po trzecie wreszcie, takie postawienie

²⁷ Por. D. Kelly, S. Stich, K.J. Haley, S.J. Eng, D.M.T. Fessler, *Harm, Affect and the Moral/Conventional Distinction*, „Mind & Language” 2007, no. 22/2.

²⁸ Por. L. i J.T. Cosmides, *Neurocognitive Adaptations Designed for Social Exchange*, [w:] *Evolutionary Psychology Handbook*, red. D.M. Buss, Wiley, New York 2005.

²⁹ Por. W. Załuski, *Ewolucyjna filozofia prawa*, Wolters Kluwer Polska, Warszawa 2009, s. 50 i in.

sprawy marginalizuje wpływ kultury na ludzkie zachowania, choć go nie wyklucza całkowicie³⁰.

Takim właśnie wykształconym w plejstocenie i niezależnym od kultury mechanizmem ma być algorytm umowy społecznej. Powtórzmy, gdyby hipoteza ta była prawdziwa, podawałaby w wątpliwość koncepcję reguł rudymenarnych, sprawiałaby bowiem, że wyróżnienie pewnych typów reguł – reguł związanych z wymianą społeczną – miałyby podstawy czysto biologiczne.

Koronnym argumentem Cosmides i Tooby'ego, który przemawiać ma za istnieniem algorytmu umowy społecznej, są wnioski płynące z tzw. *Wason selection task*. Jest to eksperyment, którego celem jest wykazanie, iż ludzie odmiennie rozwiązują formalnie takie same zadania związane z rozumowaniem deskryptywnym i preskryptywnym³¹. W prostym zadaniu wymagającym zastosowania *modus ponens* i *modus tollens*, a dotyczącym wyciągania wniosków w oparciu o okres warunkowy: „Jeśli osoba ma chorobę Ebbinghaus, ma też problemy z pamięcią”, jedynie 26% badanych udzielało poprawnych odpowiedzi. W innym zadaniu opartym o okres warunkowy: „Jeśli pożyczysz mój samochód, będziesz musiał go zatankować”, które miało identyczną strukturę formalną, odpowiedzi poprawnych było 76%. Wyniki te mają wskazywać, że w rozwiązywaniu tych dwóch zadań człowiek wykorzystuje różne mechanizmy psychiczne, przy czym algorytm umowy społecznej ma być szybszy i bardziej niezawodny od czasochłonnego rozumowania abstrakcyjnego.

Wniosek ten jest jednak nieuzasadniony. Jak pokazały badania Sperbera, Girotto i współpracowników, można sformułować takie zadania deskryptywne, które przynoszą ponad 50% poprawnych odpowiedzi. Udało im się też skonstruować takie zadania preskryptywne, w których odsetek niepoprawnych odpowiedzi przekroczył 80%³². Diagnoza tych wyników jest następująca. Sperber i Girotto twierdzą, że procent poprawnych odpowiedzi na pytania stawiane w doświadczeniach przypominających *Wason selection task* nie zależy od tego, czy mamy do czynienia z zadaniem

³⁰ Por. *ibidem*, s. 52.

³¹ Por. P. Wason, *Reasoning*, [w:] *New Horizons in Psychology*, red. B.M. Foss, Penguin, Harmondsworth 1966.

³² Por. D. Sperber, V. Girotto, *Use of Misuse of the Selection Task?*, „Cognition” 2002, no. 85; *ibidem*, *Does the Selection Task Detect Cheater-detector?*, [w:] *From Mate to Mentality*, red. K. Sterelny, J. Fitness, Psychology Press, New York 2003; D. Sperber, F. Cara, V. Girotto, *Relevance Theory Explains the Selection Task*, „Cognition” 1995, no. 52.

normatywnym czy deskryptywnym, a od sposobu postawienia problemu, a dokładniej – od relewancji pomiędzy okresem warunkowym i pytaniem zadany w eksperymencie. Uważają oni, że w przypadku doświadczeń Cosmides i Tooby’ego nie mamy w istocie do czynienia z r o z u m o - w a n i e m , a z r o z u m i e n i e m problemu. Stosunkowo mała liczba poprawnych odpowiedzi w deskryptywnej wersji zadania wynika z tego, że uczestnicy eksperymentu n i e r o z u m i e j ą t e g o z a d a n i a , gdy w przypadku zadania preskryptywnego stopień tego rozumienia jest znacznie większy. Jeśli obiekcje Sperbera i Girotto są słuszne, to – nawet abstrahując od kontrowersyjnych założeń psychologii ewolucyjnej – można zakwestionować tezę o istnieniu algorytmu wymiany społecznej.

Nie chcę sugerować, że powyższe uwagi rozwiązać mogą wszelkie wątpliwości odnośnie do hipotezy systemu reguł rudymenarnych. Mój cel był bardziej skromny. Chciałem pokazać, że najbardziej narzucające się argumenty biologiczne p r z e c i w k o zaproponowanej przeze mnie koncepcji filozoficznej nie są konkluzywne. Jeśli próba ta zakończyła się powodzeniem, to zarysowana powyżej ontologia reguł traktowana być może jako jedna z możliwych odpowiedzi na pytanie, czym są reguły.